

Widow Lira, José Luis

*La “tentación gnóstica” de la ética cristiana
El caso de algunos teólogos morales católicos
contemporáneos*

Sapientia Vol. LXIX, Fasc. 234, 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Widow Lira, José Luis. “La «tentación gnóstica» de la ética cristiana : el caso de algunos teólogos morales católicos contemporáneos” [en línea]. *Sapientia*, 69, 234 (2013). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/tentacion-gnostica-etica-cristiana.pdf>
[Fecha de consulta:.....]

JOSÉ LUIS WIDOW LIRA

*Universidad Adolfo Ibáñez
Viña del Mar, Chile*

LA «TENTACIÓN GNÓSTICA» DE LA ÉTICA CRISTIANA¹

El caso de algunos teólogos morales católicos contemporáneos

1. Introducción.

En el libro-entrevista *Cruzando el umbral de la esperanza* Juan Pablo II decía: «La gnosis no ha desaparecido nunca del ámbito del cristianismo, sino que ha convivido siempre con él, a veces bajo la forma de corrientes filosóficas, más a menudo con modalidades religiosas o parareligiosas, con una decidida aunque a veces no declarada divergencia con lo que es esencialmente cristiano»². Por lo mismo, Cornelis habla de la gnosis eterna, pues ve en ella una permanente tentación para los cristianos³. Leonardo Polo, por su parte, también afirma que «la gnosis es una línea que atraviesa toda la humanidad y (...)

¹ Este trabajo es parte de un proyecto de investigación más amplio patrocinado por Fondecyt (nº 1120623).

² Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, c. XIV in fine. Se consultó la versión on-line que se encuentra en <http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=424&capitulo=4929>. Acceso: 01/07/2013.

³ CORNELIS, H., LEONARD, A., *La gnosis eterna*, trad. de Revilla, F., Andorra, Editorial Casal i Vall, 1961. En este trabajo excluyo la tesis sostenida por algunos autores de que el gnosticismo se limita al tiempo de la antigüedad, remontándose, cuando mucho, hasta el siglo V (TIXERONT, JOSEPH, *History of dogmas*, tomo I, St. Louis-London-Freiburg, Herder, 1910, pp. 170, 171). Esta tesis es sostenible a partir de una visión histórica que reserva el nombre a aquellos que las fuentes de la época designan como «gnósticos». Montserrat i Torrens, fundado en el acuerdo de historiadores especialistas reunidos en Mesina el año 1966, reserva el término para el gnosticismo del siglo II (vid. *Los gnósticos*, Intr., Trad., y Notas Torrens, José Montserrat Torrens, Tomo I, Madrid, Gredos, 1990). En este trabajo, usamos el término más libremente, atendiendo a la naturaleza de las doctrinas sostenidas. En cualquier caso, para evitar discusiones sobre la corrección o no del uso del nombre «gnosticismo», hablaré, como se verá, de «tentación gnóstica» o de «espíritu gnóstico». En cualquier caso, no hay ningún problema en aceptar lo que dice Montserrat i Torrens: si se usa el término más ampliamente, todos los demás gnósticos «serán gnósticos por referencia a la prodigiosa especulación filosófica y teológica de aquellos grandes maestros» del s. II. (*Op. cit.* Introducción general, p. 7)

es el núcleo de toda herejía, incluida la de Lutero»⁴. «El gnosticismo (...) tiende a reaparecer incesantemente en Europa y en el mundo mediterráneo en épocas de grandes crisis políticas y sociales» advierte por su parte Serge Hutin, siguiendo la idea de Hans Jonas⁵.

En este trabajo pretendo explorar algo ese ámbito al cual alude Juan Pablo II para mostrar la que podría ser una más de tantas tentaciones con algún carácter gnóstico, que seducen a los cristianos de hoy. No es la intención, entonces, exponer sobre los autores gnósticos de los primeros tiempos del cristianismo, aunque ellos tengan alguna relevancia para nuestro trabajo por haber sido quienes configuraron las características centrales de dicho pensamiento y, en consecuencia, por ser quienes nos ofrecen las claves a partir de las cuales podremos hacer el análisis de lo que de alguna manera podría ser considerado hoy una manifestación de gnosticismo. La intención particular de este trabajo es indagar en las tesis morales de algunos teólogos católicos contemporáneos, para ver cómo en ellos se hacen presentes algunas características de las doctrinas gnósticas.

En estricto rigor, creo que podría ser un abuso llamar «gnósticos» a los autores a los que me referiré. Creo que para predicar de alguien la condición de gnóstico debe ser manifiesta en él una característica que, me parece, es la central de todo gnosticismo: radicar la salvación en un conocimiento humano, reservado, además, sólo a algunos que reunirían las condiciones como para poseerlo. Sin embargo, creo que sería un error dejar de ver alguna dosis de gnosticismo en ciertas corrientes religiosas o de pensamiento, porque en ellas no se halle este elemento esencial o porque, consciente o inconscientemente, lo escondan. Es sabido que el gnosticismo, el antiguo y el de todas las épocas, tiene fronteras poco definidas, y que parte de su éxito se debe, precisamente, a esa ambigüedad en sus doctrinas, que le permite confundirse con otras. En este sentido creo que no es un abuso hablar de un cierto espíritu

⁴ POLO, LEONARDO, «Ética socrática y moral cristiana», en *Anuario Filosófico* n° 40/3 (dic. 2007). Consultado en versión on-line, Acceso: 08/07/2013.

⁵ HUTIN, SERGE, *Los gnósticos*, trad. Moro Simpson, Thomas, Buenos Aires, EUDEBA, 1964, p. 7.

gnóstico como inspirador de pensamientos, épocas o culturas, aún cuando ellos no parecieran plantearse como formas precisas y patentes de gnosticismo. Serge Hutin prefiere el término «actitud gnóstica»⁶. En esta misma línea, por ejemplo, no es difícil aceptar la idea que pareciera estar presente en Nicolás Gómez Dávila respecto de las raíces gnósticas de la modernidad⁷. En efecto, si la confianza del hombre moderno en la ciencia y la técnica cobra dimensiones religiosas —lo que pareciera ser bastante indiscutible— y se pone en ella la esperanza de salvación de la humanidad, no estaría absolutamente descaminado ver allí gnosticismo⁸. Es cierto que se trataría de un gnosticismo de carácter marcadamente antropocéntrico —el conocimiento salvador, en cierto sentido, tendría como objeto al mismo hombre y su obra—, pero también lo es que el gnosticismo en sus orígenes fue antropocéntrico, aunque se mostrara de otra manera, pues confió en un conocimiento que, con sutileza o sin ella, dejó fuera la Gracia. Pues bien, es este espíritu gnóstico el que me parece se vuelve a encontrar en pensadores católicos contemporáneos. Es cierto que se trata de un espíritu gnóstico difuso y sutil, pero si por una parte eso no borra su carácter, al mismo tiempo lo hace más peligroso, por la apariencia inocua que llega a tener.

Intentaré, primero que todo y a pesar de su ambigüedad doctrinal, reseñar muy brevemente cuáles serían las características del gnosticismo o de lo que hemos llamado, más vagamente, espíritu gnóstico. Serán esas características las que me permitirán mostrar por qué pienso que en algunos teólogos o filósofos morales católicos contemporáneos puede hallarse algo de ese espíritu, con el consiguiente daño de la doctrina cristiana. Creo que en estos autores están presentes los elementos del gnosticismo que podrían ser considerados como los que suelen colarse en el cristianismo más sutilmente.

⁶ HUTIN, SERGE, *op. cit.*

⁷ Se puede encontrar algo de eso en su libro *Escolios a un texto implícito*, aunque, por supuesto, dado el carácter de sus notas, no existe en él un tratamiento sistemático del tema.

⁸ Se puede leer el artículo de ABAD, ALFREDO, «Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad», en *Ideas y Valores*, n° 142, Bogotá, abril de 2010, pp.131-140.

2. Algunas características del gnosticismo.

Los elementos esenciales o al menos más característicos del gnosticismo o del espíritu gnóstico —todos los cuales habrían quedado ya delineados en los gnosticismos cristianos antiguos, sobre todo del s. II, como testimonia especialmente san Ireneo en su *Adversus Haereses*⁹— serían los siguientes¹⁰:

La salvación se alcanza por la participación en un conocimiento reservado sólo a algunos. En el acuerdo de los historiadores reunidos en Mesina se propone «concebir la gnosis como conocimiento de los misterios divinos reservados a una elite»¹¹. Hay una reducción de la revelación a una «conciencia sublime, integral, reservada a una élite, única depositaria de la capacidad y del derecho para interpretar el significado oculto del evangelio»¹². La misma idea la repite Benedicto XVI en la audiencia general del 28 de marzo de 2007 en la que habla de san Ireneo¹³.

El conocimiento es de origen humano, aunque no se presente de esa manera. Con ello la fe pierde su lugar. Lo más que queda es una cáscara exterior formada por palabras de origen cristiano, pero que han sido vaciadas del contenido de la fe. «Y es solo a través de este conocimiento —y no por medio de la fe o de las obras— que el individuo puede ser salvado»¹⁴.

La atribución al hombre del conocimiento salvífico, implica una cierta divinización del mismo hombre y, por esa vía, la conformación de una religión antropocéntrica. Así lo afirma el jesuita Giandomenico Mucci S.J. en su artículo «Raíces gnósticas del New Age»¹⁵. También sostiene lo mismo,

⁹ Aquí hemos consultado la versión on line de multimedios.org/docs/d001092/p000003.htm#2-p0.2 Acceso: 08/07/2013 y la contenida en Montserrat Torrens, *op. cit.*, pp. 75 – 278.

¹⁰ Voy a hacer la enumeración considerando la bibliografía secundaria y no directamente las fuentes, porque éstas últimas son bien conocidas y las segundas me permiten mostrar que lo que estimo como característica central del gnosticismo está refrendado por otras lecturas de las fuentes.

¹¹ En Montserrat Torrens, *op. cit.* p. 8.

¹² MUCCI, GIANDOMENICO, S.J., «Raíces gnósticas del New Age», en *Artes y Letras de El Mercurio*, Domingo 26 de febrero de 1995, p. 8.

¹³ El texto completo se halla http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiencias/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070328_sp.html

¹⁴ HUTIN, SERGE, *op. cit.*, p. 10.

¹⁵ MUCCI, GIANDOMENICO, *op. cit.*, p. 8.

fundado en los textos de las fuentes, Mateo Seco, en su artículo sobre el gnosticismo de la Gran Enciclopedia RIALP¹⁶.

El gnosticismo tiene una visión pesimista del mundo sensible y material. Él es intrínsecamente malo. Todo lo que proviene de él es causa de mayores males.

La idea de un mundo material malo, conduce al gnosticismo, inevitablemente a una visión dualista. En efecto, si el mundo es malo, debe haber un principio del mundo material distinto del Dios que es causa del espíritu. El hombre, a su vez, será espíritu aprisionado en la materia. «Un elemento común de estas diferentes corrientes era el dualismo —enseña Benedicto XVI—, (...) Para explicar el mal en el mundo, afirmaban que junto al Dios bueno existía un principio negativo. Este principio negativo habría producido las cosas materiales, la materia»¹⁷.

El dualismo también tiene sus consecuencias en materia moral. Sentimientos y pasiones serán siempre malas. Toda acción que tenga que ver más o menos directamente con el cuerpo y las pasiones será mala. Aunque también existen dos vías más por las que este dualismo puede conducirse en materia moral. Una, es que si el cuerpo y lo carnal es malo, todas las acciones carnales habrán de realizarse de modo de rebajar lo que es bajo. El imperativo, en este caso, será, hacer todo aquello que ponga en juego las pasiones sensibles del modo más animal posible. La otra, es que toda acción relacionada con el cuerpo y las pasiones es indiferente. En consecuencia, no está mal realizarlas. La única condición es hacerlas precisamente con indiferencia. En ambas se hace presente la idea expresada por san Ireneo: «En cambio enseñan [los gnósticos espirituales] que ellos no se salvan por las obras, sino que, por el hecho de ser de naturaleza espiritual, automáticamente se salvan. Porque, así como lo que nace del lodo es incapaz de acoger la salvación —por no tener potencia de recibirla—; de igual manera lo que por naturaleza es espiritual —y de esta clase pretenden ser ellos— es incapaz de corromperse, [508] sean cuales fueren sus actos. Sucedería como con el oro, que aun cuando caiga en el lodo no

¹⁶ SECO, MATEO, en http://www.canalsocial.net/GER/ficha_GER.asp?id=5744&cat=filosofia. Acceso: 10/07/2013.

¹⁷ BENEDICTO XVI, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070328_sp.html. Acceso: 10/07/2013.

pierde su belleza; sino que conserva su naturaleza, pues el lodo es incapaz de dañar al oro. De igual manera, dicen, ellos no pueden sufrir ningún daño ni perder su sustancia espiritual, aunque se hundan en cualesquiera obras materiales. Por eso los que entre ellos ya son “perfectos”, sin vergüenza alguna hacen lo que quieren, aun todas las acciones prohibidas»¹⁸.

Existe una última característica, también relevante para lo que nos interesa. La gnosis se define por una actitud existencial, en la que tiene un lugar central la experiencia vivida de la gnosis como conocimiento salvador¹⁹. Ahora bien, cuando se habla aquí de «experiencia vivida» el acento está puesto en la subjetividad. Se trata de la afirmación de la posesión de un conocimiento salvador, según se posee y manifiesta en la sola subjetividad. La certeza de la salvación queda así radicada en dicho ámbito de la subjetividad en lugar de depender de la certeza que se pueda tener o no de la participación en la Gracia por la recepción de los sacramentos y el cumplimiento de las leyes.

3. La «tentación gnóstica» en algunos teólogos morales contemporáneos.

El gnosticismo voluntarista. Si la gnosis antigua tenía su centro en un conocimiento salvador, lo que hemos llamado «el espíritu gnóstico» o «la tentación gnóstica» de los teólogos contemporáneos hecha sus raíces primeramente en la voluntad. En efecto, habría en el cristiano un amor salvífico, que, aunque teóricamente siga siendo participación en la caridad, sin embargo, en la medida en que se independiza de las leyes divinas y, por eso mismo, de la necesidad de la recepción de la Gracia según los criterios de Dios, y no según el de los hombres, se convierte en un amor humano que, por eso mismo, no tiene el poder salvífico que se le atribuye. Podrá objetarse que si se trata de un gnosticismo del la voluntad no es, en estricto sentido, gnosticismo. Y es cierto si comenzara en la voluntad y terminara en ella. Pero no es así. Ese amor se convierte en el criterio fundamental para saber qué acciones son o no buenas en la vida moral, cuá-

¹⁸ IRENEO, SAN, *Adversus Haereses*, I, 6.2 y 6.3.

¹⁹ HUTIN, SERGE, *op. cit.*, p.11.

les son o no pecado mortal, grave o venial (siguiendo la distinción que hacen muchos de estos mismos autores).

La centralidad de la voluntad es tal, por ejemplo en Bernhard Häring, que toda su teología moral gira en torno a ella. La vida cristiana tiene como fin esa libertad. No es extraño que el epígrafe de su libro «Libertad y Fidelidad en Cristo» (según la traducción castellana) cite a san Pablo: «Cristo nos liberó para que vivamos en libertad». Häring dice: «Nicolai Berdyaev expresa atinadamente mi visión de la libertad: “Amo la libertad por encima de todo lo demás. Se sale de la libertad y se entra en la libertad. En lugar del ser, he colocado a la libertad en la base de mi filosofía”. Esto significa que veo a Dios esencialmente como libertad (...) El llamamiento hecho por Dios en la libertad y para la libertad nos da una participación en sus planes creadores»²⁰. De allí que Häring dará a lo que llama la libertad creativa del cristiano tal importancia que será, inevitablemente, en desmedro de la ley²¹. «En su propia creatividad —dice Häring— y a través de ella, ha puesto Dios de manifiesto que no desea la aplicación mecánica de sus leyes ni respuestas tediosas, estereotipadas. Él nos acepta y exige de nosotros una respuesta creadora en generosidad que va más allá de las normas generales»²². Es cierto que este teólogo habla de responsabilidad y fidelidad. Pareciera que bajo estos conceptos aparecerá el objeto de esa libertad que permitiría definirla y configurarla. Pero es grande la sorpresa cuando esa fidelidad es, en último término ¡a la misma libertad!: «Nos comprometemos con la alianza en Cristo únicamente cuando estamos comprometidos de igual manera con la libertad de todos. Cristo nos ha reunido en la alianza para crecer en corresponsabilidad y, de esta forma, en la libertad personal y social (...) La fidelidad a Cristo, nos hace libres, nos obliga a no restringir la esfera de la libertad por nada, excepto por la libertad misma»²³.

²⁰HÄRING, BERNHARD, *Libertad y Fidelidad en Cristo. Teología Moral para sacerdotes y seglares*. Tomo I *Fundamentos*, Barcelona, Herder, 1985, p.83.

²¹Por supuesto, no se trata de sostener la posición contraria: la sujeción a la ley sin caridad. San Pablo, en Gálatas I, de donde Häring saca el epígrafe citado afirma que la ley se resume en el precepto del amor al prójimo. Pero sí se trata de que la caridad supone y conduce al cumplimiento de la ley.

²²HÄRING, BERNHARD, *op. cit.* p. 84.

²³*Ibidem*, p. 90.

En Häring, Fuchs, Schüller, Rahner, Jenssens, Knauer, McCormick y Curran, por nombrar algunos de los teólogos en los que pensamos hay una permanente referencia de todo el orden moral a Dios. Sin embargo, aún así, la conclusión que queda de la lectura de sus textos es que la moral tiene como centro el hombre. Ejemplos hay muchos, pero lo que me parece crucial es lo que señala Dario Composta: en el fundamento del giro antropocéntrico de la teología moral de estos autores está el hecho de que su antropología se funda más en la antropología heideggeriana en la que se afirma más la historicidad humana que una naturaleza. El ser en el mundo prima sobre el ser. Rahner media entre Heidegger y la teología moral de estos autores. Creo que el llamado círculo hermenéutico entre teólogo y comunidad es prueba de esto²⁴. La consecuencia es que el orden moral termina constituido según una medida humana en la que parecieran quedar excluidas las exigencias de la Gracia. Si no hay criterios objetivos de moralidad y ésta se resuelve en la intimidad de la subjetividad humana, es inevitable que la moral se humanice, en el peor sentido, es decir, en el de que se acomode a un hombre cuya vida no tiene exigencias «exteriores». Es notable cómo en los casos morales concretos que se discuten — aborto terapéutico, adulterio, mentira, uso de anticonceptivos y otros— la solución *siempre* va por la vía menos exigente.

Coherentemente con lo anterior, la acción buena o mala queda determinada fundamentalmente por dos cosas: una, la intención de quien actúa y, la otra, el determinado «contexto ético» en el que se sitúa el agente moral, entendido como el ámbito en el que se resuelve la intención. No es extraño que todos estos autores, unos más otros menos, hayan terminado defendiendo una moral proporcionalista.

Lo que hay detrás es un cierto espiritualismo y, consecuentemente, una cierta visión dualista. Se acepta que el hombre es espíritu y cuerpo, pero como lo que lo define es el espíritu, todo el orden de la materia corporal queda en un segundo plano y tiene un carácter indiferente, premoral, en cualquier caso, de ninguna manera decisiva. Refuerza la misma idea otra

²⁴ COMPOSTA, DARIO, *La nuova morale e i suoi problemi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1990, pp.11–58.

tesis muy cara a la generalidad de estos autores: es la de la existencia de una opción fundamental. Fuchs entiende la opción fundamental como sigue: «Libertad básica, que por otro lado [contrastada con la libertad de elección], denota una todavía más fundamental y profundamente enraizada libertad fundamental, que no es inmediatamente accesible a la investigación psicológica. Esta es la libertad que nos capacita no sólo para decidir libremente sobre actos y propósitos particulares, sino también, por medio de estos determinarnos a nosotros mismos totalmente como personas y no meramente en cualquier área particular de conducta»²⁵. McCormick la define como «otra dimensión de la libertad. No es la libertad de elección —dice— de hacer o no una cosa particular, una elección de objetos específicos. Es, más bien, la libre determinación de uno mismo respecto de la totalidad de la existencia y su dirección. Es una elección fundamental entre amor y egoísmo, entre el yo y Dios, nuestro destino»²⁶. Häring, consecuentemente con este modo de entender el núcleo de la moralidad, afirma que «el valor actual de un acto moral depende de la entrega o sumisión personal básica elegida libremente (opción fundamental) y de la respuesta libre y gozosa a aquellos valores que dan amplitud, profundidad y contenido claro a esta opción. Con todo, el elemento principal que confiere valor moral al acto es la activación de la libertad básica y del conocimiento»²⁷. Excluye expresamente que esa opción esté determinada por la materia de una elección. Aún el pecado mortal no se determina por la materia²⁸. Lo que ha ocurrido es, precisamente, lo mismo que ocurría con algunos gnósticos del siglo II: la materia corporal se hace intrascendente por indiferente en la calificación moral de las acciones y personas. El hombre pareciera quedar más allá del bien y del mal en este orden. Dejemos que responda Juan Pablo II: «Separar la opción fundamental de los comportamientos concretos significa contradecir la integridad sustancial

²⁵ FUCHS, JOSEF, *Human Values and Christian Morality*, New York, Macmillan, 1970, p. 93, cit. en MAY, WILLIAM, *An Introduction to Moral Theology* (2nd Edition), Huntington, Our Sunday Visitor Publishing Division, 2003, p.198.

²⁶ *Idem*.

²⁷ HÄRING, BERNHARD, *op.cit.*, p. 209.

²⁸ *Vid.* HÄRING, BERNHARD, *op.cit.*, p. 229.

o la unidad personal del agente moral en su cuerpo y en su alma. (...). En realidad, la moralidad de los actos humanos no se reivindica solamente por la intención, por la orientación u opción fundamental, interpretada en el sentido de una intención vacía de contenidos vinculantes bien precisos, o de una intención a la que no corresponde un esfuerzo real en las diversas obligaciones de la vida moral. La moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad u oposición de la elección deliberada de un comportamiento concreto respecto a la dignidad y a la vocación integral de la persona humana. Toda elección implica siempre una referencia de la voluntad deliberada a los bienes y a los males, indicados por la ley natural como bienes que hay que conseguir y males que hay que evitar. En el caso de los preceptos morales positivos, la prudencia ha de jugar siempre el papel de verificar su incumbencia en una determinada situación, por ejemplo, teniendo en cuenta otros deberes quizás más importantes o urgentes. Pero los preceptos morales negativos, es decir, los que prohíben algunos actos o comportamientos concretos como intrínsecamente malos, no admiten ninguna excepción legítima; no dejan ningún espacio moralmente aceptable para la creatividad de alguna determinación contraria. Una vez reconocida concretamente la especie moral de una acción prohibida por una norma universal, el acto moralmente bueno es sólo aquel que obedece a la ley moral y se abstiene de la acción que dicha ley prohíbe»²⁹.

4. Conclusión

Como decía al principio, no creo que se pueda decir de estos autores, simple y directamente, que sean gnósticos, pero sí me parece que puede hablarse de que en ellos hay un cierto espíritu o tentación gnóstica por las consecuencias que se siguen de ciertas tesis centrales de su teología moral.

²⁹ JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n° 67. En www.vatican.va